

Lenguaje y política en Platón

Language and Politics in Plato

BEGOÑA RAMÓN CÁMARA
Universidad Autónoma de Madrid
begonia.ramon@gmail.com

Recibido: 12/08/2019 - Aceptado: 20/11/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4919>

Resumen

En este trabajo abordamos algunos de los aspectos que presenta la relación entre lenguaje y política en los *Diálogos* de Platón. Tras haber ofrecido brevemente una interpretación de algunas tesis centrales de su filosofía del lenguaje, analizamos la fuerza política y moral que Platón reconoce al lenguaje, tomando en consideración determinados usos del lenguaje en la educación propuesta por el filósofo, así como en su crítica de la tragedia.

Palabras clave: Platón, política, manipulación del lenguaje, educación, tragedia, exaltación de pasiones

Abstract

The following paper considers some aspects of the relation between language and politics in Plato's. After a brief interpretation of some of the theses of Plato's philosophy of language, the paper analyses the political and moral power that Plato identifies in language, and ponders specific uses of language proposed by Plato in education, and his critique of tragedy.

Keywords: Plato, politics, manipulation of language, education, tragedy, exaltation of passions

I

La filosofía del lenguaje de Platón suele abordarse en relación con la ontología y la epistemología del filósofo, pero no tanto en relación con su política y su ética. Y, no obstante, la reflexión platónica sobre el lenguaje es inseparable de su reflexión política y ética¹. En este trabajo nos proponemos explorar algunos de los aspectos que presenta la relación entre lenguaje y política en los *Diálogos* de Platón y arrojar una luz política, por así decirlo, sobre algunas de las tesis platónicas sobre el lenguaje. Lo dividiremos

Deseo expresar todo mi agradecimiento a los revisores anónimos de la revista *Pegé/Fons* por el interés con el que han leído, valorado y comentado este trabajo.

¹ La reflexión sobre el lenguaje recorre la práctica totalidad del *corpus* platónico. Sólo a título de recordatorio, mencionaremos aquí diálogos como el *Crátilo*, el *Fedón*, la *República*, el *Fedro*, el *Sofista*, el *Parménides*, el *Teeteto* y la famosa *Carta Séptima*, cuya autenticidad aceptan hoy en día la mayor parte de los especialistas.

en los siguientes puntos: comenzaremos presentando brevemente una interpretación de conjunto del *Crátilo* y bosquejando a partir de ella una lectura política de este diálogo. Tras ello abordaremos la parte de la filosofía platónica del lenguaje que tiene que ver específicamente con la escritura, para ofrecer una interpretación de la oscura y enigmática crítica del lenguaje escrito expuesta en el *Fedro* y en el excursus filosófico de la *Carta Séptima* atendiendo a las motivaciones de carácter político que podrían explicarla. A continuación, trataremos un caso de la enorme fuerza política y moral de que dispone el lenguaje, según Platón, analizando algunos aspectos de la relación entre lenguaje y educación que suelen pasar inadvertidos a los especialistas. Concluiremos ofreciendo una interpretación del sentido que tiene la crítica de Platón contra el lenguaje propio de la tragedia griega, pues esta crítica es, a nuestro entender, una muestra paradigmática de la trascendencia política que el filósofo atribuye a la fuerza del lenguaje.

II

Si Aristóteles se mostró confiado en la δύναιμις apofántica del lenguaje, en su potencia para mostrar y hacer ver la verdad, Platón, por el contrario, siempre se mostró desconfiado frente a esta fuerza del lenguaje. Es cierto que el lenguaje tiene una potencia apofántica, que es, por así decirlo, fósforo que alumbra el ser, pero no lo es menos que no se trata más que de fósforo mojado. Mientras que a ojos del discípulo la realidad puede comparecer libremente por medio del lenguaje, a ojos del maestro el lenguaje inevitablemente fuerza, violenta (βιάζεσθαι), la realidad. Así se infiere, por ejemplo, del *Crátilo*, la primera y más pormenorizada discusión que dedica Platón al lenguaje².

Como se sabe, en este diálogo se enfrentan las tesis del naturalismo heraclíteo de un Crátilo, primer maestro de Platón, y las del convencionalismo sofístico de un Hermógenes. Ahora bien, en contra de lo que se sostiene habitualmente en los estudios dedicados al diálogo, Platón no se limita en él simplemente a confutar las tesis del naturalismo y del convencionalismo semántico, pues al hilo de la crítica de los excesos de ambas posiciones Platón propone, con una sutilidad e ironía brillantes, un tercer punto de vista que constituye lo que en términos hegelianos podríamos llamar una «superación conservadora» de los dos extremos, aparentemente irreconciliables, de la antítesis entre naturaleza y convención en su aplicación, en este caso, a la realidad del lenguaje³.

² De entre la ingente bibliografía que existe sobre el *Crátilo*, nos conformamos con remitir al lector a KAHN 1973, ROBINSON 1969, WILLIAMS 1982, GOLDSCHMIDT 1982 y BAXTER 1992.

³ Que para Platón la antítesis excluyente entre φύσις y νόμος esconde un carácter espurio se constata también en el libro décimo de las *Leyes*, donde el filósofo se opone a la teoría sofística de la azarosidad del universo rechazando que haya una contraposición excluyente entre la naturaleza y el arte. Según el punto de vista que elabora en ese lugar, la naturaleza y el arte serían en cierto sentido lo mismo y procederían ambas de la razón, que revestiría un carácter primario tanto en términos cronológicos como

En efecto, lo que viene a decir el *Crátilo* es que en el lenguaje hay algo de convencional, pero también algo de natural; o, lo que es lo mismo, pero expresado ahora en términos ontológicos: el lenguaje no es exactamente el ser, pero tampoco algo que no guarde relación alguna con él: el lenguaje es una copia -εἰκῶν- del ser (*Cra.* 439a). Y en este estatuto de copia está, por así decirlo, todo lo bueno y todo lo malo del lenguaje. Gracias a que tiene un cierto parecido con el ser, el lenguaje puede apuntarlo o alumbrarlo de alguna manera; pero, por ello mismo, por no ser más que una imagen de las Ideas, una simple pintura de la realidad respecto de la cual es irremediable que quede por debajo -dado que una copia nunca puede ser tan perfecta como el original, pues en caso contrario sería el original mismo y no una mera copia de él-, no puede proporcionar una herramienta completamente adecuada para su perfecto conocimiento. En esta tesis nuclear tienen su origen los reparos y la desconfianza de Platón hacia el lenguaje. El lenguaje es un conjunto de meras imágenes que no alcanzan, por principio, la perfección de los originales que imitan, y que se nos *imponen* desde la edad más temprana sin saber de ellas ni su origen último -origen en verdad inaccesible- ni si quien las construyó tenía acaso algún juicio correcto acerca de las cosas (436a-b).

Insistamos en que Platón no niega por completo en el *Crátilo* (ni en ningún otro lugar de su obra) la competencia epistemológica del lenguaje. Su posición es que el lenguaje es un medio imprescindible para la investigación de las Ideas, como se afirma en el excursu filosófico de la *Carta Séptima* (342a)⁴. Y ello por la razón aducida, porque el lenguaje es una representación del ser que puede apuntarlo de alguna manera cuando está sancionada por la costumbre -fuerza poderosa tan imperfecta

en términos axiológicos. Por tanto no sería correcto distinguir entre la vida según la naturaleza y la vida según las leyes para ensalzar una en detrimento de la otra. El arte y las leyes serían hijas de la razón y ésta sería la manifestación más alta, perfecta y valiosa de la naturaleza (*Lg.* 890d).

Las obras del *corpus platonium* usadas en el presente trabajo se citan de acuerdo con sus abreviaturas latinas. Se cita por la edición de John Burnet, indicando la página y letra de la edición de Stephanus, como es habitual, y por la traducción castellana que aparece en la bibliografía.

⁴ Lo que transmite la sección filosófica de la *Carta Séptima* a propósito de la naturaleza del lenguaje coincide con el sentido de la lectura del *Crátilo* que proponemos. En efecto, la idea principal de lo que Platón quiere transmitir en su carta a propósito de la naturaleza del lenguaje es que aquello que toma más en serio, el objeto de sus esfuerzos (ὧν ἐγὼ σπουδάζω, *Ep.* VII 341c) -las cuestiones, cabe presumir, relativas al ser y, en especial, a la Idea suprema, al Bien-, no puede ser expresado satisfactoriamente en palabras; que ello se debe a «la debilidad» o «la enfermedad» inherente al lenguaje (τὸ τῶν λόγων ἀσθενές, 343a) o, asevera también, a «la naturaleza esencialmente defectuosa (ἢ ... φύσις ... πεφυκῖα φαύλως) de los cuatro instrumentos del conocimiento» (343d-e), entre los cuales se cuentan el nombre y la definición; y que es por eso por lo que jamás ha intentado transmitirlo a otros hombres ni de palabra ni por escrito. En este sentido, arremete contra el volcado por escrito de las cuestiones «de mayor gravedad» (σπουδαιότατα, 344c) y asegura, enigmáticamente, que «una obra (σύγγραμμα) mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás» (341c). Porque «no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma» (ῥήτων γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἑξάφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἑξαφέν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει, 341c-d). Sobre la concepción del lenguaje en la *Carta Séptima*, véase GALLI 1946.

como indispensable, ya que una copia por sí misma resultaría insuficiente para garantizar la relación significativa- y es correctamente utilizada, es decir, respetando las reglas formales del método dialéctico. Pero no se puede esperar nada más. Y de ahí la conclusión, un tanto abrupta pero clara y explícita, a la que llega el *Crátilo*, según la cual el verdadero conocimiento de las cosas debe partir de las Ideas, dejando de lado los nombres: «hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres» (439b).

Este pesimismo lógico, consecuencia, si nuestra lectura del *Crátilo* es correcta, del estatuto de copia que Platón reconoce en el lenguaje, parece tener un reflejo en cierto pesimismo ético y político. En efecto, si el lenguaje tiene el estatuto aporético de la copia, ello significa que en él encuentra su foro más adecuado y pertinente la δόξα y la ψυχαγωγία, y por tanto aquellos que viven de la conformación de la opinión pública y de la conducción política de las almas, los sofistas y oradores. Y es que, como señalaba Gorgias, nada es, y, si es, es inaprehensible para el hombre, y, aún siendo aprehensible, sería incomunicable e inexplicable a los demás⁵. Nos encontramos en un punto en el que Platón parece, paradójicamente, estar de acuerdo, al menos parcialmente, con el gran pensador sofista. El auténtico ser, de llegar a conocerse, no puede decirse con total propiedad. Y este escepticismo hacia el lenguaje, esta duda acerca de la capacidad del lenguaje para decir fidedignamente el ser, parece tener un reflejo en cierto pesimismo ético y político. El auténtico filósofo, el dialéctico, no el demagogo, aunque haya llegado a conocer el ser, cuando descienda a la caverna, cuando se enfrente al mundo de la opinión y pruebe a narrar la experiencia directa de su contacto con las Ideas, está condenado a fracasar y posiblemente también a perder en las confrontaciones dialécticas con esos conformadores de la opinión pública y maestros del simulacro que son los sofistas, quien se le parecen como el lobo al perro, por utilizar la propia comparación platónica⁶.

De ahí la enorme importancia que Platón atribuye a las dimensiones pragmáticas del lenguaje. Si el lenguaje está esencialmente limitado en su dimensión semántica, dada su naturaleza de copia del ser, entonces la diferencia decisiva entre su uso epistémico y didáctico y su uso meramente doxástico y psicagógico que no persigue sino la manipulación de las pasiones y estados de ánimo de los oyentes pasa inevitablemente por la intención de quien lo utiliza y la actitud de los hablantes. Entre

⁵ La traducción castellana de estas palabras del tratado de Gorgias *Del no ser o de la naturaleza* (en la versión de Sexto Empírico) es de CALVO 2007a, 193. Para un análisis del tratado, véase este mismo trabajo, así como los trabajos de NEWIGER 1973 y UNTERSTEINER 1949, 37-77.

⁶ Tan flaco y endeble es, leemos en *Ep.* VII 343b, el oscuro medio del lenguaje que, «en aquellos casos en que nos vemos obligados a contestar y dar una explicación clara acerca del quinto [elemento, esto es, «la cosa en sí, cognoscible y real» (αὐτὸ ... ὃ ... γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν, 342a-b)], cualquier persona capacitada para refutar obtiene ventaja sobre nosotros siempre que quiera, y consigue que el que está explicando de palabra o por escrito o mediante respuestas dé la impresión a la mayor parte de su auditorio de que no sabe nada sobre lo que intenta escribir o decir; no se dan cuenta algunas veces de que no es la mente del escritor u orador lo que queda refutado, sino la naturaleza, esencialmente defectuosa, de los cuatro instrumentos del conocimiento [esto es, nombres, definiciones, imágenes sensibles y representaciones mentales de las Formas]» (343d-e).

estas condiciones pragmáticas podemos citar, por ejemplo, la εὐνοία, la benevolencia, y la παρρησία, término éste que contempla las ideas de sinceridad y de libertad para hablar sin temor a ser represaliado⁷, pero también la idea de la honestidad de querer llevar adelante un diálogo de forma limpia, sin poner al interlocutor ninguna de las muchas trampas lógicas que encierra el lenguaje, de las del tipo, por ejemplo, que se denuncian en el *Eutidemo*⁸.

Por lo demás, este pesimismo político haría comprensible la ambigüedad de la relación que el modelo de filósofo creado por Platón mantiene con el poder político. Porque, si bien es cierto que se sostiene que son los filósofos quienes deben hacerse con el poder político, hay también cierta actitud quietista y desdeñosa hacia lo que no sea la contemplación del mundo desde las alturas, a la manera que se exalta, por ejemplo, en un célebre pasaje del *Teeteto* que estaba destinado a tener una fuerte repercusión en los neoplatónicos⁹. Del filósofo hay que saber que

en realidad sólo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas [los asuntos públicos] tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio. ... Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son más próximas (*Tht.* 173e-174a).

Casi puede decirse que el celo político del filósofo, el cual sin duda es inmenso, sucumbe en la misma *República* ante el impulso hacia el recogimiento heraclíteo en uno mismo. La renuncia a toda intervención en el mundo se anuncia, es verdad que con pesar, en el libro sexto: quien «ha gustado la dulzura y felicidad de un bien» (*R.* 496c) como la filosofía,

y ve, en cambio, con suficiente claridad que la multitud está loca y que nadie o casi nadie hace nada juicioso en política y que no hay ningún aliado con el cual pueda acudir en defensa de la justicia sin exponerse por ello a morir antes de haber prestado ningún servicio a la ciudad ni a sus amigos, con muerte inútil para sí mismo y para los demás, como la de un hombre que, caído entre bestias feroces, se negara a participar en sus fechorías sin ser capaz tampoco de defenderse contra los furros de todas ellas... Y, como se da cuenta de todo esto, permanece quieto y no se dedica más que a sus cosas, como quien, sorprendido por un temporal, se arrima a un paredón para resguardarse de la lluvia y polvareda arrastradas por el viento; y contemplando la iniquidad que a todos contamina, se da por satisfecho si puede él pasar limpio de injusticia e impiedad por esta vida de aquí abajo y salir de ella tranquilo y alegre, lleno de bellas esperanzas (496c-e).

Y se cumple en el libro noveno, en el que, tras el fracaso del descenso a la caverna en el libro séptimo, el afán político del filósofo se estrella definitivamente contra el

⁷ Respecto de lo cual merece la pena recordar que Platón se cuida de señalar que la Atenas democrática es «el lugar de Grecia donde hay mayor libertad para hablar» (ἐξουσία τοῦ λέγειν, *Grg.* 461e).

⁸ Para un estudio de las condiciones prelógicas del diálogo tal y como se elaboran en el *Gorgias* puede verse CALVO 1998.

⁹ El pasaje de *Tht.* 172c-177b y, especialmente, la página 176a-b. Véase al respecto PÉPIN 1971.

quietismo. El filósofo platónico «no querrá actuar en política» (592a); más bien se limitará al trabajo solitario sobre sí mismo, «actuará, e intensamente, en su ciudad interior» (ἐν γὰρ τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, *ibid.*), ya que no hay en la tierra lugar alguno adecuado para él. Y es que, después de todo, «no importa nada que [la ciudad ideal] exista en algún sitio o que haya de existir» (592b), pues ¿qué valor podrían guardar las cosas humanas para el pensamiento alado que lo contempla todo desde el punto de vista de la eternidad?¹⁰

III

Hasta ahora hemos tratado del lenguaje oral en cuanto instrumento del conocimiento. Añadamos ahora una serie de consideraciones sobre la relación entre la parte de la tesis platónica sobre el lenguaje que tiene que ver específicamente con el lenguaje escrito y la filosofía política elaborada por el filósofo.

Como es sabido, además de en la *Carta Séptima*, Platón aborda el asunto de la escritura hacia el final del *Fedro*, lugar en el que, lejos de recibir una forma más clara, se recurre al mito y al ritual religioso para precisar el estatuto de la escritura y se llega a conclusiones no menos extrañas y desconcertantes sobre el valor de la actividad literaria.

Conviene tener presente que la crítica de Platón a la escritura tiene unos orígenes y un contexto bien precisos. Por un lado, nace de la polémica de la oralidad y la escritura que se genera específicamente a principios del siglo IV a. C. en el marco del enfrentamiento entre distintas maneras de entender el ejercicio de la retórica. Mucho de lo que Platón pone en boca de Sócrates en el *Fedro* (incluidas argumentaciones) ya estaba en la polémica de Alcídamente con Isócrates¹¹. Por otro lado, la crítica de

¹⁰ El lector puede encontrar una lectura política del *Crátilo* diferente de la que hemos presentado aquí en BARNEY 2001 y PIAZZA-SERRA 2016. Para estos autores, el *Crátilo* tendría una connotación política en sentido amplio en la medida en que la tesis del convencionalismo semántico sostenida por Hermógenes remite a la teoría del contrato social y en que el objetivo de Platón en el *Crátilo* sería el de liquidar cuanto antes dicha tesis para abrir paso a un análisis del lenguaje desde un punto de vista normativo, no ya descriptivo. Se trataría así de responder a la pregunta no de cómo funcionan los nombres, sino a la de cómo deberían funcionar para cumplir determinada función. «Y este cometido es un cometido eminentemente político, puesto que, como parece claro por numerosos diálogos, un uso incorrecto del lenguaje constituye para Platón una amenaza sobre todo por las consecuencias políticas que pueden derivarse de él» (2016, 37). Además, esto explicaría, según ellos, «la asimetría compositiva» del diálogo, esto es, que la mayor parte del diálogo esté dedicada a explorar la tesis de la corrección natural de los nombres (*ibid.*). Sobre este tema también puede verse BARNEY 1997.

¹¹ En efecto, varios son los motivos dialécticos de la declamación alcidamántica que usa Platón en el *Fedro*. En su «acusación contra los discursos escritos» (κατηγορία ... τῶν γραπτῶν λόγων, 15.1.6-7; en la numeración del fragmento, la sección y la línea del texto de Alcídamente seguimos la utilizada por RADERMACHER 1951), Alcídamente defiende que la formación de la capacidad de improvisar es mucho más útil para las necesidades del hombre, las de la vida en general y las de la política en particular, que la formación de la capacidad de escribir discursos. Ahora bien, advierte también, nada más iniciar su escrito, que no debe colegirse de ello que defiende que el aprender a escribir buenos discursos no forma parte de la formación propia de un sofista, sino tan sólo que «la escritura debe practicarse como una

Platón es una consecuencia directa de sus propios análisis en el *Crátilo* acerca de la esencia del lenguaje, pues el lenguaje escrito es un problema para la filosofía porque ya el lenguaje hablado lo es. O, dicho de otro modo, la escritura es un problema filosófico porque es una imagen (εἶδωλον) de lo que en sí mismo ya es una copia oscura e imperfecta de las Formas¹².

Pues bien, las extrañas y oscuras palabras del filósofo en el *Fedro* y en la *Carta Séptima* a propósito de la escritura ganan en claridad cuando se atiende a los motivos de carácter político que pudieran estar tras ellas. Y es que no por casualidad Platón afirma con pesar que, «basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quiénes les debe interesar y a quiénes no» (*Phdr.* 275d-e). El libro no sabe -deplora en la misma línea- «hablar o callar ante quienes conviene» (276a). Por no hablar de que la primera de las leyes egipcias que se elogia en el *Timeo*, y que es un pilar del edificio político levantado en la *República*, es la separación de la casta que ostenta el saber (los sacerdotes en el caso del país del Nilo) del resto de estamentos (*Ti.* 24a). En las *Leyes*, además, se lamenta de la libre circulación por Atenas de los tratados cosmográficos materialistas de los sabios que abrieron el camino de la investigación física y arde en deseos de proscribirlos (*Lg.* 886b-c). Podríamos decir, pues, que Platón fue, en frase de K. R. Popper (1994, 137), «el primero en advertir la poderosa influencia del libro y su potencial significado político». Si Popper lleva razón, buena parte de las reticencias

actividad de segundo orden» (15.2.3). Este matiz se reitera en la última parte del escrito, cuando insiste en que no rechaza por completo el poder de la escritura (τὴν γραφικὴν δύναμιν), sino que lo tiene por algo inferior a la improvisación (15.30.1-2) y por algo que se ha de practicar «como juego y ocupación de segundo orden» (15.34.9-10). Entre otras cosas, la escritura es útil para dejar recuerdos de nosotros a las generaciones venideras (15.32.7-9). Pero es asombroso, comenta, «que quien reivindica como actividad propia la filosofía y promete educar a otros sea capaz de hacer ostentación de su sabiduría si tiene a mano una tablilla o un libro, pero que si queda privado de ellos, en nada quede mejor que los ineducados» (15.15.1-4). «La práctica de la escritura», añade por otro lado, «provoca la mayor dificultad para hablar» (15.15.8-9). Y es que el lento ejercicio de escribir cuidadosamente se desarrolla con hábitos contrarios a los necesarios para fomentar «una desenvuelta agudeza mental» (15.16.8): «Deja al alma» -escribe también- «sin recursos y encadenada, y se convierte en un obstáculo para la absoluta fluidez de los discursos improvisados» (15.17.7-9). Los λόγοι γεγραμμένοι, los discursos preparados por escrito con esmero, no son, continuemos, verdaderos discursos, sino imágenes, figuras e imitaciones de los orales (ὥσπερ εἶδωλα καὶ σχήματα καὶ μῆματα λόγων, 15.27.2). Su inutilidad los asemeja a las esculturas de bronce, las estatuas de piedra y las pinturas de animales, pues, «igual que éstas son imitaciones de cuerpos reales y su contemplación produce deleite, pero no procuran ninguna utilidad a la vida de los hombres, del mismo modo el discurso escrito, al servirse de una sola forma y una sola disposición, produce ciertas sensaciones cuando se lee de un libro, pero, al permanecer inmutable ante las circunstancias, no resulta de ningún provecho a quienes lo han adquirido» (15.27.5-15.28.4). Además, «el discurso que se pronuncia, cuando nace de improviso de la propia inteligencia, está animado y tiene vida (ἐμψυχός ἐστι καὶ ζῆ), acompaña a las circunstancias y se asemeja a los cuerpos reales, mientras que el escrito, al tener una naturaleza semejante a la imagen (εἰκῶν) de un discurso, queda privado de toda utilidad» (15.28.7-10). Sobre la declamación de Alcídante puede verse Gil 1959, 244 y 1975, 111-112.

¹² De ahí, apuntaremos de pasada, que la conocida tesis esgrimida por los intérpretes esoteristas de Platón según la cual la oralidad sería superior a la escritura, teniendo su lógica y cierto apoyo en el texto platónico, posea, sin embargo, una significación y un alcance menores que los que se le ha querido conceder.

del filósofo ateniense a propósito de la escritura tendrían su causa en el efecto «democratizador» que el mercado del libro tendría como inevitable consecuencia¹³.

Por otra parte, y como es sabido, Platón sostiene en el *Fedro* que las letras tienen un efecto dañino sobre la memoria. Se trata de un invento, dice Thamus, que

dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo (275a).

Al respecto quisiéramos observar que, al calibrar el peso de esta idea según la cual la escritura sería «veneno» para la cultura, habría que contrarrestarlo con la valoración positiva, en las primeras páginas del *Timeo*, de este «fármaco» de la memoria en tanto que instrumento de transmisión de la cultura imprescindible para la vida civilizada¹⁴. A ojos de Platón, éste es uno de los elementos de la cultura egipcia que la sitúan por encima de la cultura griega: «¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!», lamenta el sacerdote egipcio. «¡No existe el griego viejo! ... Todos ... tenéis almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo» (*Tim.* 22b). La inferioridad de la Hélade en este aspecto se debe a que las catástrofes naturales cíclicas que sufre la dejan en pañales una y otra vez, al privarla «de escritura y de todo lo que necesita una ciudad» (23a). Cada vez que una oleada catastrófica azota el país de los olivos con un diluvio, sólo un corto número de pastores montaraces -«mezquinas brasas del linaje humano salvadas en las cumbres de los montes» (*Lg.* 677b)- logra sobrevivir en «una inmensa y terrible soledad» (677e). Se trata, añade Platón, de rudas y cerriles poblaciones rurales que no conocen la escritura ni tienen experiencia ni memoria de las artes y de la política, pues éstas sólo pueden nacer y prosperar en las ciudades (677 b-678a).

IV

Una de las tesis más importantes del *Crátilo* es, sin duda, la tesis de que el lenguaje es una actividad. El lenguaje es una actividad como, por ejemplo, la de tejer, navegar o tocar la lira, y un instrumento como, siguiendo con los ejemplos recién puestos, una lanzadera, un timón o una lira (*Cra.* 387b ss.). Y esta actividad e instrumento que es el hablar sirve para hacer muchas cosas diferentes además de transmitir información. Una de ellas es enseñar y distinguir los unos a los otros las esencias de las cosas, pero otras son también persuadir, exhortar, consolar, intimidar, dominar... Esta última

¹³ POPPER toca el asunto en el capítulo séptimo de la obra recién citada y en el apéndice que lo acompaña (1994, 133-154).

¹⁴ Sobre la escritura como «fármaco» es imprescindible dar la referencia a las consideraciones derrideanas sobre la farmacia platónica (DERRIDA 1975, 93-260).

idea se aprecia con especial claridad en diálogos como el *Cármides*, la *República*, el *Fedro* y las *Leyes*. En esta consideración del lenguaje como una actividad dotada de una *fuerza* extraordinaria y como un *instrumento* sumamente útil¹⁵, Platón sigue de cerca las enseñanzas de los grandes sofistas a propósito de la naturaleza y los poderes del lenguaje¹⁶.

Quisiéramos tratar ahora un caso de esta extraordinaria fuerza política y moral de que dispone el lenguaje, según Platón, analizando algunos aspectos de la relación entre lenguaje y educación que cabe deducir de los *Diálogos*. Así, para empezar, subrayemos dos ideas generales relativas a la relación que guarda el lenguaje con la naturaleza del sujeto que aprende a utilizarlo. La primera de ellas es que las reflexiones de Platón sobre el papel que desempeña el lenguaje en el proceso educativo parten de un principio muy general, muy metafísico si así se prefiere, según el cual la cultura se concibe como un proceso civilizatorio de dominación de la naturaleza, de control de la vida social y de domesticación del propio ser humano por medio del ejercicio consciente del lenguaje y la razón¹⁷. Y la segunda de ellas es que la perspectiva de

¹⁵ Útil hasta el punto de que sin él sería imposible, por ejemplo, construir esa extraña y misteriosa entidad a la que llamamos el «yo». En efecto, en un pasaje del *Banquete* en el que se muestra, por lo demás, el firme heraclitismo de Platón, dice el filósofo: «pues, ni siquiera durante ese período en que se dice que vive cada uno de los vivientes y es idéntico a sí mismo, reúne siempre las mismas cualidades; así, por ejemplo, un individuo desde su niñez hasta que llega a viejo, *se dice que es la misma persona*, pero a pesar de que se dice que es la misma persona, ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro, en su cabello, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en la totalidad de su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, cuyos hábitos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores, todas y cada una de estas cosas, jamás son las mismas en cada uno de los individuos, sino que unas nacen y las otras perecen» (*Smp.* 207d-e).

¹⁶ «La palabra es una gran soberana que, con un cuerpo pequeñísimo y totalmente invisible, realiza acciones sumamente divinas. Puede, en efecto, disipar el temor, alejar el dolor, provocar el gozo y aumentar la compasión» (Gorgias, *Encomio de Helena* 8 = DK 82 B 11. La traducción es de GARCÍA ROCA 2012). Para una visión general de las contribuciones de los sofistas a la filosofía del lenguaje, véase BONAZZI 2010, 59-82, GUTHRIE 2003, 178-223 y KERFERD 1981, 68-77. Para un tratamiento de la noción de eficacia en la filosofía del lenguaje de los sofistas, puede verse PIAZZA-SERRA 2016, 29-35. En cuanto a la influencia sobre Platón de las concepciones del lenguaje mantenidas por los sofistas, nos limitaremos aquí a señalar, por ejemplo, la huella de la concepción agonística del funcionamiento del lenguaje elaborada por Protágoras y por Gorgias, concepción en la que «el desacuerdo y la contraposición parecen los elementos constitutivos de una lucha por el predominio en la que un *lógos* se contraponen a otro *lógos* buscando tener la delantera» (PIAZZA-SERRA 2016, 34. Cf. también SERRA 2012), en el pasaje, tan importante para clarificar la naturaleza y los poderes de la dialéctica en Platón, de *R.* 534b-d, en el que la dialéctica es un método a la vez «defensivo y ofensivo» con el que «abrirse paso, como en una batalla, a través de todas las refutaciones, esforzándose por fundar sus propias refutaciones no en la opinión, sino en la esencia, atravesando todos estos obstáculos con su explicación en pie» (ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτόωτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, 534c). Por otra parte, merece recordarse que Mario Vegetti ha subrayado con todo acierto las resonancias tanto militares cuanto eróticas que tiene la descripción platónica de la relación de posesión que instituye el poder dialéctico con el poder del Bien (VEGETTI 1993, 221). «Esta doble valencia erótico-bélica» (*ibid.*) está presente en el pasaje de *R.* 511b, en el que Platón usa el verbo ἄπτεσθαι, así como en el pasaje de *R.* 490a-b.

¹⁷ Para una visión global de las principales aportaciones del pensamiento griego en relación con la antropología y con la filosofía de la cultura, véase CALVO 2002, 59-79.

Platón (como la de los filósofos griegos en general) sobre la cultura y el lenguaje es una perspectiva fuertemente naturalista. La cultura en general y el lenguaje en particular vienen a la vez exigidos y posibilitados por la naturaleza humana. A ellos nos compromete nuestra debilidad natural y a ellos nos abre paso la naturaleza inteligente del alma humana. Esto quiere decir que la cultura no se desarrolla fuera o al margen de la naturaleza, sino de acuerdo con ella y, muchas veces, también contra ella. Y es que la cultura y la educación -el cultivo de la razón, del esfuerzo, del arte- son tanto un auxilio y un mejoramiento o perfeccionamiento como un enderezamiento o corrección de la constitución biológica del hombre, que es un *animal* que *no* está dotado de «una naturaleza excepcional» (R. 558b)¹⁸.

Así, pues, sostenemos que la cultura, según Platón, no se desarrolla fuera o al margen de la naturaleza, sino que sigue a la naturaleza y otras veces se opone a ella. Una de las ideas que transmiten los *Diálogos* en relación con esto último es la de que el lenguaje ejerce violencia, una violencia que a ojos de Platón es inevitable y también deseable, contra las inclinaciones naturales o espontáneas del niño. El aprendizaje del lenguaje supone tanto la ordenación de los órganos de fonación y audición para ponerlos en disposición de emitir y discriminar los fonemas necesarios como, más en general, la ordenación de la expresividad corporal en su conjunto¹⁹. Este proceso de regimentación del cuerpo se describe en el *Timeo* como una evolución desde un caos horroroso en la niñez hasta un orden más sereno en la madurez. Se hace en el contexto en que se ofrece una descripción de los efectos que se producen al recluir por primera vez las revoluciones del alma inmortal en un cuerpo, y que se repiten en cada nuevo nacimiento. El cuerpo se concibe como una marea sometida a flujos y reflujos cuya tempestad inunda las revoluciones del alma, las cuales a su vez mueven y agitan el cuerpo con violencia. En su edad temprana el animal no tiene ningún control sobre sí mismo²⁰, y está a merced de un torrente enfurecido de movimientos violentos: los flujos y reflujos de la ola alimenticia, la serie completa de los movimientos, que tienen lugar de manera desordenada e irracional, y las conmociones aún mayores producidas

¹⁸ Platón recuerda con frecuencia nuestra condición animal. Tanto bestias (θηρία) como hombres -se aclara en *Plt.* 261e-263e son nombres que designan partes del género animal; no existe el género humano diferente y separado del género de todos los demás animales. El bípedo implume -dice con ironía el extranjero- «coincide y compite en la carrera con el más rollizo y, a la vez, el más indolente de los seres» (266c), esto es, con el cerdo (SHOREY 1917, 308-310). Los seres humanos son «unos animales más discolos e insidiosos» (*Tht.* 174d) que cerdos, vacas u ovejas. Otros lugares que referir son *Grg.* 516b, *Plt.* 295e, *Phlb.* 36b y *Lg.* 694e. Sobre el concepto de animal en el pensamiento antiguo y, en concreto, en Platón, véase WOLFF 2000, 113-137.

¹⁹ Platón mantiene una concepción de la μίμησις según la cual, «cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz y en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza» (R. 395d).

²⁰ «Ningún ser vivo nace con la calidad y grado de inteligencia que le corresponde tener en su madurez; y en todo ese tiempo en que aún no ha logrado su propia discreción, está todo él loco y grita desconcertadamente; y, en cuanto llega a mantenerse en pie, salta también sin orden ni concierto» (*Lg.* 672c). El niño es «la más difícil de manejar de todas las fieras, pues, por lo mismo que tiene en sí un más abundante manantial de inteligencia, y éste aún no canalizado, se hace con ello astuto y áspero y más insolente que ninguna otra criatura» (808d).

por el choque con los elementos naturales del exterior. En tal estado, la revolución anímica de lo mismo está encadenada y la revolución de lo otro tiene sus movimientos originales retorcidos y desorganizados. Al carecer de regularidad, los giros del alma se ven llenos de falsedad y de locura: «cuando [las revoluciones del alma] se encuentran con un objeto exterior del género de lo mismo o de lo otro, anuncian de manera contraria a lo verdadero lo que es igual y lo diferente de él y se vuelven mentirosas y carentes de inteligencia. En ese momento ninguna de las dos revoluciones es jefe ni guía» (*Ti.* 44a). Con el paso de los años, las revoluciones se tranquilizan gracias al efecto ordenador que tiene el aprendizaje del lenguaje, alcanzando ese estado que se asemeja a la superficie perfectamente en calma de un mar sin oleaje (*γαλήνη*, 44b), gracias también a la menor afluencia de crecimiento y de alimentación. Entonces «las órbitas, que se han corregido y reinsertado en el curso que recorre cada uno de los círculos y anuncian correctamente lo igual y lo diferente, hacen que se vuelva prudente el que ha llegado a poseerlas» (*ibid.*).

Pero el lenguaje no sólo disciplina el cuerpo; también disciplina el alma. En este sentido, los usos del lenguaje con los que se educa a niños y jóvenes son concebidos por Platón como el gran instrumento de que se dispone para «moldear» sus almas «mejor todavía que sus cuerpos con las manos» (*R.* 377c), lo cual reviste, sin duda, una enorme trascendencia política desde el momento en que la suerte del sistema político ideal defendido en la *República* así como la del defendido en las *Leyes* se fia a la educación impartida a niños y jóvenes: «todo nos navegará viento en popa», afirma el filósofo, «mientras los jóvenes sean o hayan sido bien educados» (*Lg.* 813d). Se trata, más en particular, de construir la identidad personal de los educandos constriniéndola a un horizonte de expectativas condicionado y limitado por la propia posición que se ocupa en la división social del trabajo.

V

Por último, abordaremos la crítica de Platón al lenguaje empleado por los trágicos griegos, pues las observaciones con las que expresa su parecer sobre la urgencia de censurar las representaciones teatrales son en cierto sentido una muestra paradigmática de la enorme trascendencia política que atribuye a la fuerza del lenguaje. El lenguaje trágico se vuelve un asunto capital para la política, tal y como Platón la concibe, desde el momento en que la tragedia es capaz de instaurar o, por el contrario, de hacer caer regímenes políticos, gracias a la extraordinaria capacidad que tiene para congregarse multitudes y ejercer sobre ellas una notable influencia con sus «voces hermosas, sonoras y persuasivas» (*R.* 568c), lo cual resulta inaceptable desde el punto de vista político del filósofo. «Cuanto más suben [la tragedia y la comedia]», afirma

rotundo, «hacia la cima de los regímenes políticos, tanto más desfallece su honor como imposibilitado de andar por falta de aliento» (568c-d)²¹.

A nuestro juicio, la razón básica de la condena de Platón al lenguaje propio de la tragedia no es tanto, como a veces se ha sugerido, que semejante poesía sea una forma de *imitación* (de acciones humanas) cuanto que es un influyente fenómeno cultural que puede poner en peligro fácilmente la estabilidad del régimen político celebrado en la *República* como el único racional. Y ello porque, si algo hace el lenguaje trágico, es hacer añicos la unidad racional a la que debe aspirar el hombre según Platón. Cierto es que las creaciones de la tragedia, a diferencia de las imágenes del mundo más o menos fieles que alumbra la filosofía²², son «apariciencias *enteramente* apartadas de la verdad» (605c). Pero su problema más grave es que con ellas el poeta «implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno, condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella» (605b-c)²³. Esto último es lo que lleva a Platón a censurarlas:

No creáis, por tanto, que jamás vamos a dejaros tan fácilmente que plantéis tablados en nuestra plaza ni que nos presentéis actores de buena voz que hablen más alto que nosotros, ni os permitiremos que os dirijáis en público a los niños y a las mujeres y al populacho entero diciendo, en relación con unas mismas prácticas, no lo mismo que nosotros, sino, por regla general, todo lo contrario. Vendríamos, pues, a estar completamente locos tanto nosotros como la totalidad de cualquier ciudad que os permitiera hacer lo que ahora decís sin que antes hayan decidido las autoridades si lo que habéis hecho es decible y apto para ser públicamente pronunciado o no (*Lg.* 817 c-d)²⁴.

En este sentido, el tratamiento crítico que recibe en el libro décimo de la *República* el lenguaje empleado por la tragedia es el desarrollo lógico de la teoría de la educación defendida en los libros segundo y tercero, de la psicología que se elabora en el libro cuarto y de la entera teoría política propuesta en el diálogo.

Ese «régimen perverso» que implanta, según Platón, el lenguaje de la tragedia en el alma humana es el del conflicto desgarrado del hombre consigo mismo. En efecto, en la representación trágica de la vida el hombre no se mantiene en todos sus actos «en un mismo pensamiento» (*R.* 603c), sino que en ellos se divide y se pone «en lucha consigo mismo» (603d). Lejos de representar la actividad reflexiva y tranquila de la razón, los trágicos se entregan a la «muchacha y variada imitación» (604e) de las emociones más violentas y multiformes. Hay una razón, tanto técnica como sociológica, para que sea así y es que «el carácter reflexivo y tranquilo, siendo siempre semejante

²¹ Sobre la crítica de Platón a la tragedia pueden verse CALVO 2007b, VERDENIUS 1949, GOULD 1990 y JANAWAY 1995.

²² Todo lenguaje, toda educación y toda filosofía son imitación. Sobre el estatuto de copia del lenguaje ya hemos tratado; sobre el de la filosofía puede verse *Lg.* 817b-c.

²³ Sobre los factores irracionales en el comportamiento humano tal y como son tratados en la filosofía de Platón, véase el clásico de DODDS 1951, 207-235.

²⁴ Sobre la censura en Platón puede verse NADDAFF 2002.

a sí mismo, no es fácil de imitar ni cómodo de comprender cuando es imitado, mayormente para una asamblea en fiesta y para hombres de las más diversas procedencias reunidos en el teatro. La imitación, en efecto, les presenta un género de sentimientos completamente extraño para ellos» (*ibid.*). En consecuencia, el discípulo de Sócrates reprueba lo que enseña y propaga el espectáculo trágico, ya que el ideal moral al que el hombre debe aspirar es el de mantener sus sentimientos, por agudo que sea su dolor, bajo el control y freno de la razón, y afanarse por aprender a no enfadarse ni apesadumbrarse con su destino.

Por una parte, el poeta trágico compone, prosigue Platón, «cosas deleznable comparadas con la verdad» (605a) y, por otra, tiene una «relación íntima» (605b) con las emociones negativas o «cosas viles que en nosotros hay» (603a). Por eso se hizo bien, se reafirma, desterrándolo de la ciudad ideal, porque «aviva y nutre ese elemento del alma [el elemento irritable] y, haciéndolo fuerte, acaba con la razón, a la manera que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a ésta y pierde a los ciudadanos más elegantes» (605b). Pero lo más grave de «la poesía placentera e imitativa» (607c) está todavía por denunciar y es el efecto hechizante que producen sus palabras no ya en los jóvenes, en las mujeres o en las masas en general, sino incluso en los hombres mejor educados.²⁵ «Los mejores de nosotros» -confiesa Platón-, «cuando oímos cómo Homero o cualquier otro de los autores trágicos imita a alguno de sus héroes que, hallándose en pesar, se extiende, entre gemidos, en largo discurso o se pone a cantar y se golpea el pecho, entonces gozamos; ... seguimos, entregados, el curso de aquellos afectos y alabamos con entusiasmo como buen poeta al que nos coloca con más fuerza en tal situación» (605c-d). «Pero cuando a nosotros mismos», continúa, «nos ocurre una desgracia, ... presumimos de lo contrario, si podemos quedar tranquilos y dominarnos, pensando que esto es propio de varón, y aquello otro que antes celebrábamos, de mujer» (605d-e). «¿Y está bien», se pregunta, «ese elogio, ... está bien que, viendo a un hombre de condición tal que uno mismo no consentiría en ser como él, sino que se avergonzaría del parecido, no se sienta repugnancia, sino que se goce y se le celebre?» (605e). Que «no parece eso razonable» (*ibid.*) se muestra también, agrega Platón, si se examina en este otro aspecto,

pensando que aquel elemento que es contenido por fuerza en las desgracias domésticas y privado de llorar, de gemir a su gusto y de saciarse de todo ello, estando en su naturaleza el desearlo, éste es precisamente el que los poetas dejan satisfecho y gozoso; y que lo que por naturaleza es mejor en nosotros, como no está educado por la razón ni por el hábito, afloja en la guarda de aquel elemento plañidero, porque lo que ve son azares extraños y no le resulta vergüenza alguna de alabar y compadecer a otro hombre que, llamándose de pro, se apesadumbra inoportunamente; antes al contrario, cree que con ello consigue él mismo aquella ganancia del placer y no consiente en ser privado

²⁵ La tragedia es el género preferido «de las mujeres más educadas, de los jóvenes y, podemos decir, de la multitud toda» (*Lg.* 658d). Por su parte, los niños pequeños prefieren los títeres; los niños ya mayores, las comedias; y las personas ancianas quizás se decantarían por los cantos de Homero y de Hesíodo (658c-d).

de éste por su desprecio del poema entero. Y opino que son pocos aquellos a quienes les es dado pensar que por fuerza han de sacar para lo suyo algo de lo ajeno y que, nutriendo en esto último el sentimiento de lástima, no lo contendrán fácilmente en sus propios padecimientos (606a-b).

Y, en fin, añade Platón, «por lo que toca a los placeres amorosos y a la cólera y a todas las demás concupiscencias del alma, ya dolorosas, ya agradables, que decimos siguen a cada una de nuestras acciones» (606d), puede decirse que tal poesía produce los mismos efectos en nosotros,

porque ella riega y nutre en nuestro interior lo que había que dejar secar y erige como gobernante lo que debería ser gobernado a fin de que fuésemos mejores y más dichosos, no peores y más desdichados (*ibid.*).

De manera que del análisis seguido se concluye que semejante poesía no es útil ni para los regímenes políticos ni para la vida humana (607d), y que, por tanto, «no debe ser tomada en serio, por no ser ella misma cosa seria» (608a), es decir, una práctica que busque el bien del hombre, «ni atendida a la verdad» (*ibid.*).

Bibliografía

- Alcidamante de Elea (2005), *Testimonios y fragmentos*, en Anaxímenes de Lámpsaco, *Retórica a Alejandro*, Trad. de J.L. López Cruces, J. Campos Daroca y M.Á. Márquez Guerrero, Madrid, 104-125.
- Barney, R. (1997), «Plato on Conventionalism», *Phronesis* XLII 2, 144-162.
- Barney, R. (2001), *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York-London.
- Baxter, T.M.S. (1992), *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*, Leiden.
- Bonazzi, M. (2010), *Isofisti*, Roma, 59-82.
- Calvo, T. (1998), «Diálogo y racionalidad: el modelo "socrático"», en Álvarez Gómez, Á. - Martínez Castro, R. (eds.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, 335-354.
- Calvo, T. (2002), «El concepto de cultura en el pensamiento griego», en Llinares, J.B. - Sánchez Durá, N. (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid, 59-79.
- Calvo, T. (2007a), «De Parménides a Gorgias. El mundo verdadero como fábula», en Sáez, L. - de la Higuera, J. - Zúñiga, J.F. (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, 159-197.
- Calvo, T. (2007b), «La crítica de Platón a la poesía y al arte», en Herrera Guevara, A. (ed.), *De animales y hombres. Studia philosophica*, Madrid, 223-238.
- Derrida, J. (1975), *La disseminación*, Trad. de J. Martín Arancibia, Madrid, 93-260.
- Diels, H. - Kranz, W. (1961), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Berlin.
- Dodds, E.R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Galli, U. (1946), *Il problema del linguaggio secondo la VII Epistola platónica*, en *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma, 69-90.

- García Roca, J. (ed.) (2012), *Los sofistas. Selección de testimonios y fragmentos*, Valencia.
- Gil Fernández, L. (1959), «El *lógos* vivo y la letra muerta. En torno a la valoración de la obra escrita en la Antigüedad», *Emerita* 27, 239-268.
- Gil Fernández, L. (1975), «Divagaciones en torno al mito de Theuth y de Thamus», en *Transmisión mítica*, Barcelona, 99-120.
- Goldschmidt, V. (1982), *Essai sur le "Cratyle". Contribution a l'histoire de la pensée de Platon*, Paris.
- Gould, T. (1990), *The Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry*, Princeton.
- Guthrie, W.K.C. (2003), *Historia de la filosofía griega*, III, *Siglo V. Ilustración*, Trad. de J. Rodríguez Feo, Madrid, 178-223 (1988¹).
- Janaway, C. (1995), *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*, Oxford.
- Kahn, Ch.H. (1973), «Language and Ontology in the *Cratylus*», en Lee, E.N. - Mourelatos, A.P.D. - Rorty, R. (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos = Phronesis. A Journal For Ancient Philosophy*, Supplementary Volume I, 152-176.
- Kerferd, G.B. (1981), *The Sophistic Movement*, Cambridge, 68-77.
- Naddaff, R.A. (2002), *Exiling the Poets: The Production of Censorship in Plato's Republic*, Chicago.
- Newiger, H.-J. (1973), *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Berlin.
- Pépin, J. (1971), *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris.
- Piazza, F. - Serra, M. (2016), «Il pensiero linguistico nella Grecia arcaica e classica», en Cimatti, F. - Piazza, F. (eds.), *Filosofie del linguaggio. Storie, autori, concetti*, Roma, 15-61.
- Platonis Opera* (1967-1968), *Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Burnet, I-V, Oxonii (1900-1907¹)*.
- Platón (2003), *Diálogos*, Trad. de E. Acosta Méndez *et alii*, I-IX, Madrid (1981²).
- Platón (2001), *Fedón. Fedro*, Trad. de L. Gil Fernández, Madrid (1995¹).
- Platón (2006), *Banquete*, Trad. de L. Gil Fernández, Madrid, (1998¹).
- Platón (1997), *República*, Trad. de J. Manuel Pabón y M. Fernández-Galiano, I-III, Madrid, (1949¹).
- Platón (1970), *Cartas*, Trad. de M. Toranzo, Madrid (1954¹).
- Platón (1999), *Leyes*, Trad. de J. Manuel Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid (1960¹).
- Popper, K.R. (1994), *En busca de un mundo mejor*, Trad. de J. Vigil Rubio, Barcelona-Buenos Aires-México.
- Rademacher, L. (ed.) (1951), *Artium scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik*, Wien.
- Robinson, R. (1969), «The Theory of Names in Plato's *Cratylus*», en *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 100-117.
- Serra, M. (2012), «Elogio del disaccordo: per una filosofia politica del linguaggio», *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 6, 121-132.
- Shorey, P. (1917), «A Lost Platonic Joke», *Classical Philology* 12, 308-310.
- Untersteiner, M. (ed.) (1949), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, II, Firenze.

- Vegetti, M. (1993), «L'idea del bene nella *Repubblica* di Platone», *Discipline Filosofiche* 1, 207-229.
- Verdenius, W.J. (1949), *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*, Leiden.
- Williams, B. (1982), «Cratylus' Theory of Names and its Refutation», en Schofield M. - Nussbaum, M.C. (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 83-93.
- Wolff, F. (2000), *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, 113-137.